

Mito e remitização em Raimon Panikkar

ALEXANDRE PALMA

Faculdade de Teologia, CERC – UCP (Lisboa)

«O filósofo é um amante do mito (*philomithos*)»

«À medida que envelheço, torno-me cada vez mais amante do mito
(*philomithoteos*)»
Aristóteles¹

Poucos temas como o mito dão unidade ao pensamento plural de Raimon Panikkar (1918-2010). Para essa pluralidade muito contribuíram as suas tantas deambulações biográficas, geográficas, espirituais, intelectuais e eclesiais². A convergência de elementos de natureza diversa e de prove-

¹ Citado em: R. PANIKKAR, «Logomitià e pensiero occidentale», 269.

² O pensamento de Panikkar é indelével do seu percurso biográfico. Este foi plural como a sua reflexão: filho de pai indiano hindu e mãe catalã católica, já à nascença colocado entre Oriente e Ocidente, entre religiões orientais e cristianismo; vida vivida entre Espanha, Alemanha, Itália, Índia, Estados Unidos da América, América Latina; estudos em áreas tão diversificadas como teologia, filosofia, ciências da religião, letras, psicologia, química, física, matemática; um percurso eclesial entre o *Opus Dei*, o Vaticano II ou a incardinação na diocese de Varanasi (Índia). Cf. A. PALMA,

niência distinta poderia expor a sua extensa obra a uma dispersão que, de facto, não se verifica. A matriz simbólica e mesmo mística do seu pensamento garantem-lhe uma coerência assinalável. Assumindo embora uma atitude pluralista, Panikkar é autor de uma síntese admirável pela forma como nela confluem e dialogam culturas, religiões, filosofias, teologias, ciências e humanidades. A questão do mito desempenha, em tudo isto, um papel fundamental, ou seja, de fundamento. Este seu lugar justificará que o mito, ora de forma explícita ora de forma implícita, atravesse, como uma reta, toda a extensa obra de Panikkar e, como uma secante, intersete os tantos temas de que ele se ocupou.

A pertinência do tema do mito em Panikkar não decorre apenas de fatores internos à sua obra. Estes deverão ser enquadrados num movimento mais amplo de reabilitação da categoria do mito e lidos ainda à contraluz do debate em torno da *desmitologização* (sobretudo em campo teológico). Panikkar participa conscientemente tanto num como noutro. Daí que, embora estudando o sentido e o alcance que o mito tem na sua síntese filosófico-teológica, este contexto exterior não deva ser ignorado.

O mito toma, contudo, no pensamento de Panikkar um sentido peculiar. Nele o autor vê condensada uma forma de abertura ao mistério da realidade contrastante com toda a abordagem de tipo lógico. Aqui reside o essencial da intenção de Panikkar ao tratar este tema: legitimar o *mythos* em contraponto com o monismo do *logos* dominante no pensamento ocidental. Esta intencionalidade e este afastamento do significado comum de mito se, por um lado, enriquecem o debate em torno do tema, por outro tornam necessário o esclarecimento do seu sentido genuinamente panikkariano. Procurarei, de seguida, desatar este nó temático expondo: em primeiro lugar, o sentido de mito em Panikkar; em segundo lugar, o contraste por ele estabelecido entre *mythos* e *logos*; em terceiro lugar, a proximidade fundamental entre mito e símbolo; e, por fim, a mobilidade própria do mito, fator que faz crer a Panikkar ser mais rigoroso falar-se em «remitização» (ou «transmitização») e nunca de desmitologização.

L'esperienza della Trinità e la Trinità nell'esperienza, 135-136. Uma biografia recente de Panikkar: M. BIELAWSKY, *Panikkar. Una biografia*.

O mito e o sentido

Mito, em Panikkar, não significa um tipo de narrativas ou tradições simbólicas e imagéticas, mais ou menos antigas, como tende a ser comumente aceite³. Para isto, ele reserva um outro termo, de sua própria criação⁴: *mythologoumenon*. Poder-se-á dizer que Panikkar amplia ainda um pouco mais a polissemia da palavra mito. Eis como, sinteticamente, o autor apresenta o seu próprio léxico do mito:

«Por *mito* entendemos o horizonte de inteligibilidade ou o sentido da realidade, revelado por um certo *mythologoumenon*. O *mythologoumenon* é o *legein* do mito, a sua viva voz, a narração do mito. Se o mito é a verdade, a realidade, então o *mythologoumenon* é a expressão, o falar, a linguagem. Por fim, o mito expresso por um *mythologoumenon*, isto é, pela narrativa mítica, pode conter vários *mitemas*, que são os temas (míticos e não necessariamente conceptuais) ilustrados pelo mito.»⁵

Estes três termos – mito, *mythologoumenon*, mitema – povoam o discurso panikkariano sobre o mito. A eles, há ainda que acrescentar *mythos*, empregue por Panikkar, sobretudo, para ilustrar o contraponto entre o modo mítico e o modo lógico de apreensão do real (*mythos* vs. *logos*).

Mito significa aqui «horizonte de inteligibilidade» do próprio real. Neste sentido, ele é anterior à própria inteligibilidade, sendo uma espécie de *a priori* não consciente da nossa inteligência da realidade. Por isso, para Panikkar, nem sequer a pergunta «o que se entende por mito?» é epistemologicamente válida, «uma vez que o mito é o próprio horizonte que confere inteligibilidade à pergunta sobre o que significa entender»⁶. O mito está, pois, a montante da própria compreensão; a montante da «cisão epistemológica entre sujeito e objeto»⁷. Ele é, como reconhece o próprio autor,

³ Cf. R. PANIKKAR, «Il senso del mito», 64: «Il mito non è solo la storia degli Dei o la descrizione del ruolo che svolgono gli esseri soprannaturali nel mondo. I miti moderni ne sono un esempio: non parlano né del divino né esplicitamente del sacro e sono tanto o più sacrosanti di quelli antichi.»

⁴ A invenção de neologismos é, aliás, recorrente em Panikkar.

⁵ R. PANIKKAR, «Śunahśepa. Un mito sulla condizione umana», 138.

⁶ R. PANIKKAR, «Il senso del mito», 59.

⁷ R. PANIKKAR, «Il senso del mito», 59-60.

«uma realidade próxima daquilo que Kant chamaria uma “condição de possibilidade”. Aquilo em que se crê de forma tão profunda que nem sequer se acredita que se crê nele»⁸. Ou seja, é aquilo no interior do qual se compreende de forma tão profunda que nem sequer se apercebe de que se compreende *no* mito. Para Panikkar é particularmente importante deixar claro que não se entende *o* mito, mas entende-se *no* mito. O mito é, neste sentido, «transparente»: não se vê mas vê-se nele. Ele é, numa elucidativa analogia do autor, como a luz: «invisível, não se vê, mas permite ver»⁹. Neste sentido, somos no mito e no mito apreendemos o real por participação e não por demarcação¹⁰; captamo-lo por estarmos envolvidos nele e não por dele nos retirarmos. De tal modo, estamos mergulhados no mito que dele nem sequer nos damos sempre devida conta.

Dito de outro modo, mito é o «fundamento último» do real, ou seja, o fundamento que já não requer qualquer fundamentação. É o fundamento não fundamentado. É aquilo que «se dá por adquirido»¹¹. Há, nesta visão panikkariana do mito, uma certa dimensão escatológica, entendida não como realidade projetada para o definitivo de um futuro de plenitude, mas identificada com a base última que suporta o presente. É neste sentido que se afirma que «o discurso sobre o mito é um discurso sobre as coisas últimas»¹². Daí que, em Panikkar, o mito tome a fisionomia de fundamento escatológico do real.

O mito, sendo aquilo que não tem nem requer ulterior fundamento, «pode servir de fundamento, porque não sente a necessidade de se fundar a si próprio – caso contrário teríamos um processo sempre inconcluso, uma *regressio ad infinitum*»¹³. Para o autor, «creio no meu fundamento porque não o fundo»¹⁴. Daí que a fé seja o veículo de acesso ao mito¹⁵, sendo, contudo, necessário distinguir de forma nítida fé de crença(s), ou seja, da

⁸ R. PANIKKAR, *Tra Dio e il cosmo*, 24.

⁹ R. PANIKKAR, «*Mythos e logos*. Visione mitologica e visione razionale del mondo», 94.

¹⁰ Cf. R. PANIKKAR, «*Mythos e logos*. Visione mitologica e visione razionale del mondo», 94: «Senza la mia partecipazione al mito non vi è mito per me.»

¹¹ R. PANIKKAR, «*Mythos e logos*. Visione mitologica e visione razionale del mondo», 92.

¹² R. PANIKKAR, «Il senso del mito», 59.

¹³ R. PANIKKAR, «Il senso del mito», 60.

¹⁴ R. PANIKKAR, «Il senso del mito», 61.

¹⁵ Cf. R. PANIKKAR, «*Mythos e logos*. Visione mitologica e visione razionale del mondo», 92: «La fede è veicolo del mito. Al mito è possibile solo credere. Se non vi si crede più, il mito *qua mythos* scompare e rimane solo come leggenda, più o meno bella e metaforica.»

articulação consciente disso em que se crê¹⁶. O mito está, pois, sempre a montante das formulações que este(s) fundamento(s) último(s) possa(m) assumir (crenças, dogmas, razões, axiomas, postulados, evidências, leis, etc.). No máximo, estas formulações serão, de acordo com o vocabulário panikkariano, *mythologoumena*. O mito pertence assim ao «sem porquê (*sunder warumbe*)», como Panikkar gostava de referir evocando Meister Eckhart¹⁷. Ele é «inocente» – outro termo corrente e relevante no léxico panikkariano do mito –, ou seja, «não pergunta porquê»¹⁸. No mito temos o fundamento último e não fundamentado¹⁹ da realidade e, portanto, o suporte de qualquer forma de apreensão dessa mesma realidade.

Com Panikkar a noção de mito ganha, pois, contornos próprios. Mito está aqui mais próximo de «cosmovisão (*Weltanschauung*)» – termo também caro ao autor – do que de qualquer outro conceito. O autor, por certo, disputaria esta afirmação, sublinhando ainda que o mito lhe é anterior, pois «está na origem da cosmovisão»²⁰. Mas o mito dá aquilo que, em última análise, as cosmovisões conferem nas diversas culturas: «um certo sentido ao mundo no qual se vive»²¹. Com efeito, o mito relaciona-se aqui com a experiência do sentido – do sentido da vida, do mundo, da realidade. Daí que o mito, em Panikkar, seja a morada do sentido. Por isso, para lá de esclarecer o sentido do mito, importa ainda reconhecer como o mito é, nesta aceção, o lugar do sentido: «o mito é aquilo que permite dar sentido às coisas»²².

¹⁶ Cf. R. PANIKKAR, «*Mythos e logos*. Visione mitologica e visione razionale del mondo», 272: «La fede è la consapevolezza confidente, fiduciosa che qualcosa è, perché appare in un orizzonte che la fa essere come è. Fede, evidentemente, non è identica a “credenza”. Credenza è l’articolazione intelligibile di quello che noi crediamo.»

¹⁷ Cf. R. PANIKKAR, «*Mythos e logos*. Visione mitologica e visione razionale del mondo», 92; ID., «Logomitià e pensiero occidentale», 272.

¹⁸ R. PANIKKAR, «Il senso del mito», 61.

¹⁹ Não fundamentado não é, aqui, sinónimo de infundado.

²⁰ R. PANIKKAR, «Il senso del mito», 61.

²¹ R. PANIKKAR, «Il senso del mito», 61.

²² R. PANIKKAR, «Il senso del mito», 72. Panikkar insiste na distinção entre «sentido» e «significado». Este pertence ao domínio do *logos*, ao passo que aquele resulta do *mythos*: «Bisogna inoltre fare un’importante distinzione tra *senso* e *significato*. Il significato è una categoria epistemologica, è un segno che ci rimanda alla cosa significata; appartiene al *logos*. Il senso, d’altro canto, appartiene al *mythos* e ci dà la consapevolezza del fatto che la cosa, l’evento o l’affermazione siano plausibili (*makes sense*) o credibili perché “combaciano” con la nostra visione della realtà – del nostro mito» (cf. ID., «Il senso del mito», 68).

Os demais termos empregues ou criados por Panikkar derivam deste entendimento fundamental do sentido de mito. Mitema diz o que se manifesta do mito. Ele está, portanto, relacionado com a «mitofania» e não é, ainda, um determinado conteúdo. «O *mytheuma* não é o tema, o objeto intelectual, a tradução racional», mas antes «aquilo que o mito descobre ou revela»²³. Quer isto dizer que, com o mitema, não estamos ainda no domínio do *logos*, mas do fenómeno e da fantasia, «porque o *phainomenon* precisa de fantasia, mas não de *nous*»²⁴. Ao invés, o *mythologoumenon* já é tocado pelo *logos*. Ele não é o mito, mas uma tradução verbal (por isso, «lógica») desse «fundamento último», desse «horizonte de inteligibilidade», dessa cosmovisão essencial. Em certo sentido, o *mythologoumenon* codifica o que do mito se manifesta (o mitema). É, então, «o revestimento, a expressão, a história, a narração do mito»²⁵. Isto supõe já, como se disse, uma certa redução lógica, mesmo se não conceptual, do próprio mito. Aqui o mito torna-se visível (já não é absolutamente transparente) e exprimível (já não é indizível). Por isso, Panikkar insiste na necessidade de não confundir mito e *mythologoumenon*. O *mythologoumenon* diz algo acerca do mito, mas este sempre o excede e, sobretudo, sempre o precede.

O mito e o *logos*

É em torno do binómio *mythos-logos* que Panikkar mais se detém. Aí reside o seu contributo mais significativo para a reabilitação contemporânea do mito. De facto, esta recuperação é um elemento central na sua crítica ao excesso racional ou lógico na cultura ocidental. Por um lado, (i) essa crítica decorre da necessidade «de fazer descer o *logos* do trono onde a parte predominante da cultura ocidental o colocou por uns bons 25 séculos»²⁶. Ela decorre, portanto, de uma crise interna ao próprio paradigma cultural do Ocidente. «Hoje – continua o autor – o Homem não é mais aquele

²³ R. PANIKKAR, «Logomitia e pensiero occidentale», 271. O emprego do termo com a grafia *mytheuma* serve ao autor para ilustrar o que, na sua opinião, são as «três grandes áreas da experiência humana»: i. *nôema*; ii. *pisteuma*; iii. *mytheuma* (cf. ID., «Logomitia e pensiero occidentale», 270).

²⁴ R. PANIKKAR, «Logomitia e pensiero occidentale», 269. Cf. R. ID., «*Mythos e logos*. Visione mitologica e visione razionale del mondo», 91.

²⁵ R. PANIKKAR, «Logomitia e pensiero occidentale», 270.

²⁶ R. PANIKKAR, «Logomitia e pensiero occidentale», 265.

animal racional do Iluminismo (mesmo se corrigido por Kant, etc.), mas aquele ser humano que sente o peso de toda a sua humanidade, não apenas da sua racionalidade, e que, portanto, não pode mais ser circunscrito à imagem do Homem ocidental.»²⁷ Por outro lado, (ii) a perspectiva intercultural de Panikkar e a sua abertura ao universo oriental estão também na base desta sua recuperação da categoria do mito²⁸. Por um lado, porque o regime do *mythos* é eminentemente «intercultural», ao passo que o do *logos* tende a ser «intracultural»²⁹. Por outro lado, porque com outras culturas não ocidentais (re)aprendemos que a razão não é única via para encontrar a verdade do real. Enquanto o filão ocidental assenta sobre o pensamento, entendido «como aquilo que descobre o Ser no ente (*im Seienden*)», partindo do pressuposto que «a *ratio* pode descobrir a realidade e dominá-la ou, pelo menos, dirigi-la», a perspectiva, por exemplo, da Índia clássica «busca, pelo contrário, a salvação e baseia-se na suposição de que essa salvação esteja relacionada com a plena realização daquele que conhece»³⁰. Assim, «a posição indiana não pensa o Ser, deixa que ele seja»³¹. Não se vislumbra aí aquela nítida distinção entre sujeito cognoscente e objeto conhecido que tantas vezes subjaz ao escrutínio lógico do real. Não será difícil reconhecer como a imersão nas culturas e religiões orientais, nomeadamente as oriundas do Subcontinente Indiano, jogou um papel decisivo na forma como Panikkar aprofundou o tema do mito. Este tornou-se, ao longo da sua obra, o grande contraponto ao monismo do *logos* ocidental que ele denunciou e procurou corrigir.

O seu argumento assenta no reconhecimento de que «*mythos* e *logos* são duas formas humanas de consciência, irreduzíveis entre si mas igualmente

²⁷ R. PANIKKAR, «Logomítia e pensiero occidentale», 266.

²⁸ Cf. R. PANIKKAR, «Il senso del mito», 59: «La base della mia interpretazione si basa su un'attitudine filosofica interculturale che cerca di giungere al nucleo stesso dell'essere umano con un processo di distillazione delle saggezze di più di una cultura.»

²⁹ Cf. R. PANIKKAR, «Śunahśepa. Un mito sulla condizione umana», 139-140: «In breve, il pluralismo non nasce dal *logos*, ma dal *mythos*. [...] il dialogo tra le culture, e la reciproca fecondazione che ne può risultare, deve avvenire anzitutto su un piano mitico piuttosto che in un confronto tra *logoi*. Il metodo dialettico è utile in una discussione all'interno di una singola cultura o di una civiltà omogenea, ma opera in modo diverso in un incontro tra culture che possono essere sorte da presupposti fondamentalmente differenti. [...] Se il *logos* ha la priorità nelle discussioni all'interno di una medesima cultura (intraculturali), il *mythos* assume il primato nel dialogo tra culture diverse (interculturali).»

³⁰ R. PANIKKAR, «*Mythos* e *logos*. Visione mitologica e visione razionale del mondo», 88.

³¹ R. PANIKKAR, «*Mythos* e *logos*. Visione mitologica e visione razionale del mondo», 88.

inseparáveis»³². Isto supõe, em primeiro lugar, o reconhecimento de que há mais do que apenas uma forma humana de ser e viver no universo, o que cancela qualquer tipo de monismo lógico (alvo de todas as críticas de Panikkar), mas também – acrescento eu – um hipotético monismo mítico. Em segundo lugar, afirma a igual validade destas distintas formas humanas de consciência, o que contesta qualquer pretensa superioridade da verdade lógica sobre a verdade mítica. Panikkar é explícito na recusa de qualquer forma de subordinacionismo entre *mythos* e *logos*³³. Afirma também, em terceiro lugar, que nenhuma destas formas de apreensão do real se pode diluir na outra ou por ação da outra, verificação que motiva a sua recusa de qualquer *desmitologização* e o seu reconhecimento de uma «*transmitização*». Por fim, Panikkar, apesar da sua acérrima defesa do *mythos*, não pugna por um isolamento do mito, mas reconhece que não se pode viver sem mito nem sem razão. Ignorar o primeiro seria «eliminar cerca de 80% da experiência que a humanidade fez ao longo da história» e recusar a segunda seria «cair no sentimentalismo, no irracionalismo»³⁴.

A contestação panikkariana à possibilidade de uma mitologia torna-se o pivô da sua argumentação. Dificilmente a sua posição poderia ser mais enfática: *o mito não é objeto do pensamento lógico*³⁵. Quer isto dizer que é uma falácia ensaiar uma aproximação lógica ao mito, simplesmente porque, segundo Panikkar, «o mito enquanto tal não aparece no *logos*, não se lhe sujeita. O acesso ao mito não é dado pela consciência reflexiva [...]. O mito não pode ser objeto de reflexão sem ser alterado, senão mesmo destruído»³⁶. Como se viu, «o dito já não é o mito. O mito desvela o indizível. Por isso não está subordinado ao *logos*»³⁷. Daqui resulta a clara recusa panikkariana da mitologia como acesso ao mito, enquanto ela é um olhar do *logos* sobre o *mythos* e pretende ser a «ciência (moderna) do mito»³⁸. A mitologia, empresa relativamente recente, visa, portanto, submeter o

³² R. PANIKKAR, «Śunahśepa. Un mito sulla condizione umana», 138.

³³ Cf. R. PANIKKAR, «Logomitia e pensiero occidentale», 267.

³⁴ R. PANIKKAR, «Logomitia e pensiero occidentale», 267.

³⁵ O sexto dos seus nove aforismos (ou «*sūtra*, máximas, princípios») sobre o mito, forma de sistematização frequente na obra de Panikkar (cf. R. PANIKKAR, «*Mythos e logos*. Visione mitologica e visione razionale del mondo», 93; ID., «Logomitia e pensiero occidentale», 272-273).

³⁶ R. PANIKKAR, «*Mythos e logos*. Visione mitologica e visione razionale del mondo», 90.

³⁷ R. PANIKKAR, «Logomitia e pensiero occidentale», 273.

³⁸ Cf. R. PANIKKAR, «Il senso del mito», 62.

mundo do mito à análise do *logos*, só que, «com este reducionismo, o mito perde a sua própria virtude, perde a sua *ontonomia* e é julgado severamente pela razão discursiva “clara e distinta”. O mito reduz-se a objeto»³⁹.

Isto mesmo é ainda sustentado com a recusa de uma fenomenologia do mito, enquanto também esta supõe a circunscrição do *phainomenon* nos limites do *logos*. É isso que sucede quando se procura reduzir o mito a fenómeno e, sobretudo, a objeto da fenomenologia. Também a esse respeito Panikkar é radical: «Não é possível uma fenomenologia do mito em sentido estrito.»⁴⁰ Ou seja, o *mythos* não é passível de ser perfeitamente objetivável por uma ciência dos fenómenos, porque «a fenomenologia é a interpretação do fenómeno por meio do *logos* na intuição eidética»⁴¹. Aqui o discurso de Panikkar torna-se paradoxal, pois na mesma página sustenta que «não existe *mythos* como fenómeno» e que «o *mythos* é o próprio fenómeno»⁴². A contradição talvez seja mais aparente que real. *Mythos* é fenómeno enquanto é fundamento último que aparece, porque «existe mitofania»⁴³. *Mythos* não é fenómeno no sentido de material ao dispor de uma determinada ação lógica ou de um campo científico.

Tudo isto faz levantar a questão da hermenêutica do mito. No fundo, a crítica panikkariana à mitologia e à fenomenologia do mito exprime a sua recusa de uma hermenêutica do mito: «O mito não permite qualquer *hermenêutica*; qualquer interpretação destruí-lo-ia.»⁴⁴ Para o autor o mito não carece de interpretação, porque não carece de nenhuma forma de intermediação. A hermenêutica do mito já não é mito (pelo menos na aceção panikkariana), mas o seu *logos*, ou seja, o seu *mythologoumenon*⁴⁵. Ainda assim, e apesar da forma nítida como afasta qualquer possibilidade lógica

³⁹ R. PANIKKAR, «Il senso del mito», 62.

⁴⁰ R. PANIKKAR, «Logomitia e pensiero occidentale», 269.

⁴¹ R. PANIKKAR, «Logomitia e pensiero occidentale», 269.

⁴² Cf. R. PANIKKAR, «Logomitia e pensiero occidentale», 269.

⁴³ O segundo dos seus nove aforismos (ou «*sūtra*, máximas, princípios») sobre o mito (R. PANIKKAR, «*Mythos* e *logos*. Visione mitologica e visione razionale del mondo», 91; ID., «Logomitia e pensiero occidentale», 270-271).

⁴⁴ R. PANIKKAR, «*Mythos* e *logos*. Visione mitologica e visione razionale del mondo», 90.

⁴⁵ Cf. B. BÄUMER, «Panikkar's Hermeneutic of Myth», 167. Cf. R. PANIKKAR, «Il senso del mito», 65: «I miti sono narrazioni della realtà. Narrazioni che se vengono interpretate concettualmente vengono sfigurate, e se si riduce la realtà a ciò che è visibile o verificabile vengono traviate. Per questo una ermeneutica razionale al massimo può descrivere la struttura, lo scheletro, ma non il mito stesso. L'ermeneutica del mito, se si vuole utilizzare ancora questa parola, non può essere un'interpretazione concettuale.»

perante o mito, Panikkar parece admitir a possibilidade de uma certa forma de hermenêutica do mito (muito peculiar, é certo). Apoiando-se na «regra áurea da hermenêutica» (o interpretado deve-se reconhecer na interpretação), ele propõe uma fenomenologia e hermenêutica assentes no que se crê (o *pisteuma*) e não o que se entende (o *nôema*). É certo que isto se afasta da normal atitude hermenêutica, mas dir-se-ia que se e quando uma tal forma de observação for possível, então alguma hermenêutica do mito será possível, ainda que nunca seja uma interpretação que disseca logicamente o que se crê, mas que, ao invés, introduz na manifestação da realidade no qual se crê. Com efeito, «o *mythos* não nos transmite conceitos mas formas de vida e de fé. Daqui se segue que o hermeneuta deve ser capaz de comunicar este estado de consciência [...] guiando, pelo menos, até ao limiar no qual se sente a verdade daquilo que o mito narra»⁴⁶. Este modo panikkariano de olhar a interpretação toma, pois, a forma de uma comunicação da experiência da realidade que o *mythos* suporta, perspectiva que justifica a sua afirmação de que a «hermenêutica precisa de ser remitologizada»⁴⁷.

Com B. Bäumer, importa ainda referir que o mito, no pensamento panikkariano, não é apenas o «contraponto do *logos* ou da racionalidade, mas é também o contraponto da história»⁴⁸. Este é, segundo Panikkar, o outro lado do grande mito cultural do Ocidente: não apenas o seu monismo do *logos* (a sua «*logomitia*»), mas também o domínio da história. «Um dos mitos do Ocidente moderno – afirma o autor – é a história. A história é a pedra miliar à qual referimos a incontestabilidade dos factos e com base na qual criticamos outros mitos. Para o homem ocidental os factos históricos são a realidade verdadeira e própria.»⁴⁹ Uma certa analogia se pode estabelecer entre o olhar panikkariano sobre o binómio mítico-lógico e o binómio mítico-histórico. Tal como o *logos* assume o lugar cimeiro no discernimento ocidental do que é real e verdadeiro, assim também histórico «significa real e, portanto, verdadeiro; enquanto o mítico significa não

⁴⁶ R. PANIKKAR, «Il senso del mito», 74.

⁴⁷ R. PANIKKAR, «Il senso del mito», 74.

⁴⁸ B. BÄUMER, «Panikkar's Hermeneutic of Myth», 167.

⁴⁹ R. PANIKKAR, «Sunahśēpa. Un mito sulla condizione umana», 136.

histórico, logo fantástico, imaginário, irreal»⁵⁰. É também contra esta visão enviesada do mito, contraposta à história, que Panikkar se levanta⁵¹.

O mito e o símbolo

O mito tem, no pensamento de Panikkar, uma indissolúvel e íntima relação com o símbolo. Ao contrário do que a mitologia procura estabelecer, o parceiro do mito não é o *logos*, mas o símbolo. É, precisamente, no domínio simbólico que o autor indo-hispânico reconhece a possibilidade de uma comunicação do *mythos* sem ceder à sua redução a objeto; uma sua tradução sem incorrer na cisão entre sujeito e objeto que caracteriza o modo lógico de conhecer. A supramencionada possibilidade de uma hermenêutica do mito passa, então, por uma sua leitura de tipo simbólico. Panikkar é, também a este respeito, bastante claro: «o instrumento do *logos* é o conceito; o instrumento do mito é o símbolo»⁵². E acrescenta: «os símbolos são os tijolos que constroem o mito»⁵³.

O que, em primeiro lugar, sustenta esta sólida associação entre mito e símbolo é, ainda, a demarcação de Panikkar face a qualquer pretensão objetivante do mito e, coerentemente, também do símbolo. Tal como o mito, também o símbolo não é «algo meramente objetivo. O símbolo não tem em si objetividade»⁵⁴. Daqui não se segue, contudo, que o símbolo seja então do domínio subjetivo. «Não é sequer a pura subjetividade – acrescenta o autor – aquilo que constitui um símbolo. Eu não sou o senhor do símbolo [...]; [o símbolo] não depende da minha vontade nem daquilo que quereirei fazer com ele.»⁵⁵ O símbolo é, pelo contrário, constitutivamente relacional. O autor vai mesmo ao extremo de afirmar que «o símbolo não é aquilo que mete em relação: é a própria relação»⁵⁶. A categoria de

⁵⁰ R. PANIKKAR, «Śunahśepa. Un mito sulla condizione umana», 137.

⁵¹ Panikkar fá-lo, nomeadamente, afirmando que, para a consciência mítica, todos os factos históricos são transitórios, porque manifestações de uma realidade que é sempre «trans-histórica» (cf. R. PANIKKAR, «Śunahśepa. Un mito sulla condizione umana», 136-137).

⁵² R. PANIKKAR, «Simbolo e simbolizzazione», 247. Afirmação que admite também formulação inversa: «ho parlato del *mito* quale strumento del simbolo» (ID., «Simbolo e simbolizzazione», 249).

⁵³ R. PANIKKAR, «Simbolo e simbolizzazione», 261.

⁵⁴ R. PANIKKAR, «Simbolo e simbolizzazione», 243.

⁵⁵ R. PANIKKAR, «Simbolo e simbolizzazione», 243.

⁵⁶ R. PANIKKAR, «Simbolo e simbolizzazione», 243.

relação será, então, essa terceira via que permite superar tanto a aporia do objetivismo como do subjetivismo⁵⁷. No e pelo símbolo transcende-se esta dicotomia entre objetivo e subjetivo⁵⁸. Encontra-se, portanto, no discurso panikkariano sobre o símbolo a mesmíssima insistência que motiva muito da sua reapropriação da categoria de mito⁵⁹.

Daqui decorre, em segundo lugar, o outro grande motivo que sustenta a aproximação panikkariana entre mito e símbolo. Exatamente por se tratar de uma realidade relacional, o símbolo pertence, tal como o mito, ao domínio da integração e da participação (ao contrário do que tende a suceder no regime do *logos*). Quer mito quer símbolo abrem à ordem ontológica da realidade e não à epistemologia das coisas⁶⁰. Tal como se habita o mito e se compreende no mito, assim também se participa e se conhece no símbolo: «O mito simboliza, mas a simbolização tem um estatuto epistémico de tipo ôntico, que requer uma participação pela experiência na realidade que o mito propõe.»⁶¹ O símbolo é, então, a via pela qual se experimenta o sentido que o mito é e veicula. Dito de outro modo, «o símbolo representa aquilo que, para mim, não tem necessidade de nenhuma interpretação»⁶². Eis porque o mito se constrói com o símbolo: tal como o mito,

⁵⁷ Cf. R. PANIKKAR, *Iconos del misterio. La experiencia de Dios*, 36: «El símbolo es eminentemente relativo; no en el sentido de relativismo, sino de relatividad, de relacionalidad entre un sujeto y un objeto.»

⁵⁸ Cf. R. PANIKKAR, «Simbolo e simbolizzazione», 244.

⁵⁹ Neste horizonte, importa sinalizar como, para Panikkar, não há no símbolo uma pretensão universalizante, pois ele permanece sempre, tal como o mito, polissémico (aspeto que vem de encontro à sensibilidade intercultural do autor). Afirma Panikkar: «A diferencia de los conceptos, que tienen al menos la intencionalidad de ser unívocos, los símbolos son polisémicos. [...] El símbolo es contemplado y no pretende ser universal ni objetivo» (R. PANIKKAR, *Iconos del misterio*, 36); «Ogni simbolo, poi, ha innumerevoli significati. Non si può interpretare il simbolo perchè esso è per sua natura polisemico» (ID., «Simbolo e simbolizzazione», 249).

⁶⁰ Cf. R. PANIKKAR, «Simbolo e simbolizzazione», 247. Panikkar considera que o símbolo não pode ser objeto de pensamento e, neste contexto, relê criticamente de algumas posições de P. Ricoeur: «In Paul Ricoeur ricorre una frase a mio avviso significativa ma ambigua: *le symbole donne à penser* (il simbolo dà a pensare). Se questo significa che il simbolo ci fa pensare nel senso di “pensare qualcosa”, a qualcosa che “si deve pensare”, non sono d’accordo. Quando *io* penso il simbolo ne sono già fuori. Il pensare corrode e distrugge il simbolo trasformandolo in oggetto (pensato). Il simbolo si trasforma in *oggetto* del mio pensiero. Se, al contrario, significa che è il simbolo che ci fa pensare, che scatena la nostra attività pensante, posso, almeno, in certa misura, essere d’accordo. Il simbolo ci fa pensare ma è anche, proprio, quello che *ci libera dal pensiero* e che fa sì che esso, a questo livello, non sia più necessario» (ID., «Simbolo e simbolizzazione», 248-249).

⁶¹ R. PANIKKAR, «Il senso del mito», 65.

⁶² R. PANIKKAR, «Simbolo e simbolizzazione», 245.

«o símbolo – enquanto símbolo – não é objeto de hermenêutica. [...] Na verdade, no símbolo não há distância inter-pretativa. *Por isto, o símbolo não é hermeneutizável*»⁶³. Ele comunica e comunica-se por outra via que não a da sua análise, ao ponto de «quando o símbolo precisa de uma explicação é porque acabou: deixou de ser símbolo»⁶⁴. Compreender-se-á agora por que motivo Panikkar associa mito e símbolo: quer um quer outro não são objeto de pensamento⁶⁵.

Tudo isto converge, por fim, para o que o Panikkar denomina «consciência simbólica» e que, sintomaticamente, faz coincidir com o que chama «consciência mítica»⁶⁶. Com esta expressão, o autor querará localizar essa outra forma de acesso à realidade que advém não do exercício lógico, mas por via simbólico-mítica; não por demarcação da realidade conhecida, mas por participação nela⁶⁷.

O mito e a remitização

A clara distinção entre o plano mítico e o plano lógico permite, enfim, a Panikkar introduzir-se no debate contemporâneo em torno do tema da desmitologização e de o fazer com relativa originalidade. Não surpreende que, tendo ele contestado a capacidade da mitologia perscrutar o *mythos*, Panikkar se mostre igualmente contrário à necessidade de uma qualquer forma de desmitologização. Se, como sustenta o autor, *mythos* e *logos* descrevem dois modos humanos de acesso ao real irredutíveis entre si, então qualquer proposta que passe por um esvaziamento do *mythos* por ação do *logos* (ou vice-versa) estará condenada ao fracasso. A originalidade do contributo panikkariano para esta problemática não estará, contudo, tanto na afirmação de princípio que postula esta irredutibilidade. Essa estará muito mais na forma dinâmica como ele vê esta relação entre *mythos* e *logos*. Ao contrário do que a tese da desmitologização parece admitir e mesmo, em

⁶³ R. PANIKKAR, «Simbolo e simbolizzazione», 245.

⁶⁴ R. PANIKKAR, «Simbolo e simbolizzazione», 245.

⁶⁵ Cf. R. PANIKKAR, «Simbolo e simbolizzazione», 249.

⁶⁶ Cf. R. PANIKKAR, «Simbolo e simbolizzazione», 261-262.

⁶⁷ Cf. R. PANIKKAR, «Simbolo e simbolizzazione», 250-251.

certos casos, propor, não se verifica um aniquilamento do *mythos* perante o avanço do *logos*, mas antes uma sua recomposição e deslocação. Eis como o autor descreve este fenómeno:

«O *mythos* inicial do qual se parte pulveriza-se pela intromissão do *logos*, o qual, porém, não se detém até que não encontre um outro *mythos* [...]. Quando com a luz do *logos* dissipamos a obscuridade do *mythos* este retrai-se e desloca-se para um outro local, onde o *logos* ainda não espalha a sua luz.»⁶⁸

Existe, de facto, uma efetiva consequência dos esforços de ler ou interpretar com a razão lógica o mito e o que lhe pertence. Daí que a mencionada irreduzibilidade não seja sinónimo de (total) impermeabilidade entre *mythos* e *logos*. Embora situados, segundo Panikkar, em planos distintos, nem por isso deixa de existir uma efetiva comunicabilidade ou interferência entre eles. Isto mesmo foi corretamente captado pela hermenêutica desmitologizadora. O que, pelo contrário, lhe parece ter escapado – e que Panikkar justamente enfatiza – é que essa relação não tem como efeito a extinção do mítico sob ação do lógico. A consequência desse avanço do *logos* não é o progressivo e inexorável desaparecimento do mito. Pelo contrário, ele tem como consequência a recomposição (a sua «pulverização» e «retração») e a deslocação do mito («desloca-se para outro lugar»). Eis porque Panikkar, em nítido contraste com a desmitologização, fala de «transmitização»⁶⁹. O mito tem, neste sentido, a capacidade de se transformar e mover. Ao reconhecer-lhe esta plasticidade, a reflexão panikkariana

⁶⁸ R. PANIKKAR, «L'esperienza della vita. La mistica», 196.

⁶⁹ Panikkar ilustra esta «transmitização» com uma questão candente da teologia: a interpretação da ressurreição de Jesus. Afirma ele: «L'attuale interpretazione teologica della resurrezione di Gesù è un esempio lampante di quanto intendiamo dire: poiché la storia è il mito moderno che dà significato alla realtà, noi *transmitizziamo* il fatto fisico in un fatto storico. Demitizziamo il mito del miracolo fisico o fisiologico e sostituiamo ad esso il mito del miracolo storico. [...] Quindi la realtà della resurrezione non consiste in un evento biologico, materiale o spirituale, ma in un fatto storico – così affermano i moderni» (R. PANIKKAR, «Śunahśepa. Un mito sulla condizione umana», 136-137). Esta é uma resposta explicitamente crítica da desmitologização proposta por R. Bultmann: «Quando Bultmann, per esempio, ci dice che la resurrezione fisica del Cristo non ha senso per l'uomo moderno e vuole demitologizzare questa credenza (proprio per salvarla), ci sta confessando la sua credenza nel mito moderno [...]. Però la resurrezione può avere un senso, anche per l'uomo moderno, senso che non si coglie demitizzando il mito e facendogli dire un'altra cosa, ma comprendendone il linguaggio» (Id., «Il senso del mito», 68-69).

parece corrigir um ponto «esquecido» pela teoria da desmitologização: «o Homem não pode viver sem mitos»⁷⁰.

Desta capacidade do mito se recompor e deslocar decorre a outra grande afirmação de Panikkar a este respeito: «no momento em que um mito é abandonado, logo emerge um outro. *Toda a “desmitologização” traz consigo uma “remitologização” (Ummythologisierung)*»⁷¹. A transmitização mais não é, no fundo, que uma remitização, ou seja, a geração de um novo mito ou o reiterado regresso do mesmo mito, ainda que noutra lugar e/ou sob outra forma. «Aquilo que fazemos – afirma o autor – é re-mitizar, isto é, recorremos a outro mito, mudamos de mito.»⁷² O mito resiste ao *logos* e sobrevive ao seu escrutínio. Daí que o pretendo expurgar de todo o mito seja empresa falaciosa e destinada ao insucesso. O mito, neste sentido panikkariano, escapa ao poder do *logos* (escapa pelo menos em parte; escapa pelo menos o suficiente para continuar vivo).

A intenção de Panikkar é, no fundo, como ele próprio reconhece, a de *desmitizar a desmitologização*: «eu procuro “desmitizar” a falácia da desmitização»⁷³. Trata-se, com efeito, de fazer recair o argumento da desmitologização sobre si próprio, expondo também o mito moderno e ocidental do *logos* ao seu próprio ideal desmitologizador. Assim, ele procura destronar «o *logos* do seu domínio monárquico sobre a vida humana e, mais concretamente, desmitiza[r] a sua função exclusiva»⁷⁴. Nisto consiste o essencial e, seguramente, a maior originalidade do seu contributo para o debate contemporâneo em torno do mito e da desmitologização.

Note-se, contudo, que Panikkar parece usar de forma indiscriminada o termo «remitização» e o termo «remitologização (*Ummythologisierung*)». Percebe-se o uso desta segunda grafia pelo contraponto que, com ela, se quer estabelecer com a «desmitologização (*Entmythologisierung*)». Todavia, tendo em conta a sua descrita demarcação da mitologia como forma apta a abordar o *mythos*, a primeira grafia parecerá mais conforme à intenção do autor. Com efeito, com «remitização» Panikkar não pugna por uma

⁷⁰ R. PANIKKAR, «*Mythos e logos*. Visione mitologica e visione razionale del mondo», 93.

⁷¹ R. PANIKKAR, «*Mythos e logos*. Visione mitologica e visione razionale del mondo», 93. Cf. Id., *Opera omnia*. X. *Il ritmo dell'essere. Le Gifford Lectures*, 269-270.

⁷² R. PANIKKAR, «Logomitia e pensiero occidentale», 274.

⁷³ R. PANIKKAR, «Logomitia e pensiero occidentale», 274.

⁷⁴ R. PANIKKAR, «Il senso del mito», 72-73.

recorrente descodificação racional do *mythos*, mas sim pela reabilitação do mito como forma específica e irreduzível de contacto com a realidade e pelo reconhecimento da sua mobilidade e plasticidade, algo que parece mais rigorosamente salvaguardado com a expressão «remitização» do que com «remitologização».

A reconfiguração que Panikkar opera na noção de mito introduz, em conclusão, uma perspetiva bastante original na reabilitação contemporânea do mito e no debate em torno da necessidade (ou não) de uma hermenêutica desmitologizadora. O desenvolvimento de um sofisticado léxico do mito, capaz de incorporar e distinguir vários elementos de que ele se compõe, promove e, ao mesmo tempo, exprime uma consideração do tema particularmente competente para lidar com a sua complexidade. Este pode ser considerado um primeiro grande mérito da reflexão panikkariana sobre o mito e, com certeza, um fator decisivo na sua capacidade de problematizar, de uma forma incomum, a questão da desmitologização. Entre os méritos do tratamento do tema em Panikkar poder-se-á indicar, em segundo lugar, a sua própria caracterização do que se deve entender por mito: «horizonte de inteligibilidade» do real (i) «a-lógico», (ii) transparente, (iii) inocente, (iv) participativo, (v) escatológico. Ainda que correndo o risco de alguma incompreensão, uma vez que mito toma na sua obra um sentido peculiar, esta sua caracterização aprofunda o entendimento do que seja mito, levando-o muito para lá da sua estrita associação às narrativas míticas (ao *mythologoumenon*). Deste modo, a problemática tende a concentrar-se, não em torno de uma exegese concetual ou analítica dos vários mitos, mas em torno do sentido do real que o mito veicula; do «horizonte de inteligibilidade» que o mito é; da «consciência mítica» que o mito desenvolve e em que ele se desenvolve. Por fim, mérito menor não merecerá, decerto, a lucidez com que Panikkar reconhece a plasticidade e mobilidade do mito, codificadas de modo feliz nos neologismos panikkarianos «remitização» e «transmitização». Tal verificação expõe, de forma aguda, as limitações de qualquer projeto ou ideal desmitologizador.

Bibliografia

- PANIKKAR, R., *Mito, Fede ed Ermeneutica. Il triplice velo della realtà*, Jaca Book, Milano 2000.
- _____, *Iconos del misterio. La experiencia de Dios*, Península, Barcelona 2001³.
- _____, *Tra Dio e il cosmo. Dialogo con Gwendoline Jarczyk*, Laterza, Roma-Bari 2006.
- _____, «L'esperienza della vita. La mistica», in ID., *Opera omnia. I. Mistica e Spiritualità. 1. Mistica, pienezza di vita*, Jaca Book, Milano 2008, 141-322.
- _____, «Il senso del mito», in ID., *Opera omnia. IX. Mistero ed ermeneutica. 1. Mito, simbolo, culto*, Jaca Book, Milano 2008, 53-83.
- _____, «*Mythos e logos*. Visione mitologica e visione razionale del mondo», in ID., *Opera omnia. IX. Mistero ed ermeneutica. 1. Mito, simbolo, culto*, Jaca Book, Milano 2008, 85-97.
- _____, «Śunahśepa. Un mito sulla condizione umana», in ID., *Opera omnia. IX. Mistero ed ermeneutica. 1. Mito, simbolo, culto*, Jaca Book, Milano 2008, 135-211.
- _____, «Simbolo e simbolizzazione», in ID., *Opera omnia. IX. Mistero ed ermeneutica. 1. Mito, simbolo, culto*, Jaca Book, Milano 2008, 239-263.
- _____, «Logomitia e pensiero occidentale», in ID., *Opera omnia. IX. Mistero ed ermeneutica. 1. Mito, simbolo, culto*, Jaca Book, Milano 2008, 265-275.
- _____, *Opera omnia. Vita e Parola. La mia opera*, Jaca Book, Milano 2010.
- _____, *Opera omnia. X. Il ritmo dell'essere. Le Gifford Lectures*, Jaca Book, Milano 2012.
- BÄUMER, B., «Panikkar's Hermeneutic of Myth», in J. PRABHU, ed., *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar*, Orbis, Maryknoll 1996, 165-176.
- BIELAWSKY, M., *Panikkar. Una biografia*, Fragmenta, Barcelona 2014.
- PALMA, A., *L'esperienza della Trinità e la Trinità nell'esperienza. Modelli di una loro configurazione*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2013.

